

AUTOCONCIENCIA MORAL, ESTADO Y NACIÓN EN LA ÉTICA DE LA VOLUNTAD PURA DE HERMANN COHEN

Héctor Arrese Igor

UNLP

En el período comprendido entre 1880 y 1914 asistimos a una expansión notable de los movimientos nacionalistas en Europa debido a la lucha de muchas comunidades políticas por su autodeterminación. Estas comunidades comenzaron a autodefinirse como naciones en términos étnicos y lingüísticos. El nacionalismo tuvo su apogeo también a causa de políticas expansionistas sustentadas por movimientos de derecha de carácter xenófobo y chauvinista.

Por otro lado, los crecientes procesos de democratización en los Estados europeos llevaron a un replanteo en sus estrategias de unificación interna. En este sentido, fueron sustituyéndose parcialmente los alineamientos de los grupos sociales en torno a los grandes estamentos o de la religión tradicional y aparece la nación como eje vertebrador del Estado.

La democratización exigió la alfabetización masiva, que era posible sólo en el medio de una lengua oficial. El aprendizaje de la lengua oficial como lengua madre aseguraba también la socialización primaria en los valores del Estado nacional.

La clase media podía acceder a los puestos de la burocracia estatal sólo si dominaba la lengua oficial. Esta no podía ser una lengua extranjera porque su aprendizaje resultaría demasiado oneroso para la mayor parte de la población. Por eso la lucha por el reconocimiento de la lengua local como la oficial fue una reivindicación política típica de la clase media (Hobsbawm, pp.166-168).

Esta misma clase media fue la que en Alemania se volvió contra los judíos como símbolo del capitalismo que trastornaba los viejos hábitos de vida y provocaba las frecuentes crisis económicas. Hacia 1880, el nacionalismo fue monopolizado por la derecha, lo cual alejó a los socialistas de la causa patriótica. Lo cierto es que la derecha ocupó el espacio que dejaron vacante los liberales.

El nacionalismo, a diferencia de los llamamientos más amplios a la nacionalidad, significaba la destrucción de todo lo extranjero y la autoafirmación del carácter particular de la propia patria.

Hermann Cohen se vio doblemente afectado por este proceso: como ciudadano alemán y como judío. Cohen entendía que el patriotismo significaba a la larga el enfrentamiento armado de Alemania con sus países vecinos y esto a su vez intensificaría el llamado a la unidad nacional y el consecuente antisemitismo. Pero, como veremos, también entraban en juego convicciones filosóficas centrales en la ética de Cohen.

Como señala acertadamente Schwarzschild, para comprender la creciente inquietud de Cohen por el nacionalismo en expansión, basta con comparar el prólogo a la primera edición de la *Ethik des reinen Willens* (1904) con el de la segunda (1907) (Schwarzschild, 1981, pp.XXVI-XXVII).

En el prólogo a la primera edición, describe la tarea de la ética como la investigación y el descubrimiento del tesoro del espíritu, que es la humanidad en todos los pueblos y hombres. Es notable la diferencia con el prólogo a la segunda edición, donde se urge a la búsqueda de la esencia del espíritu alemán en la filosofía y la literatura (ante todo, Kant y Goethe).

La germanidad no se manifestaría meramente en el Estado actual, contra el nuevo poder de la nación en las voces dominantes del momento. Cohen reconoce la gravedad de la situación y apela a la instauración de un nuevo espíritu. Esto no significa otra cosa que una vuelta a las humanidades de la época clásica de Alemania (Cohen, 1907, en adelante *Ethik*, pp.VIII-XI; Willey, 1978, p.110).

Sin embargo, estos no fueron los primeros embates de Cohen contra el nacionalismo. En 1880, Treitschke publicó en *Anales prusianos* (*Preussische Jahrbücher*) un artículo de corte antisemita, basado en la consideración del judaísmo como la religión nacional de un pueblo extranjero. En consecuencia, los judíos no podrían hacer ningún aporte a la unidad del pueblo alemán, cuya identidad estaría determinada por el cristianismo. Cohen reaccionó contra el artículo de Treitschke, participando en el debate con su "Confesión sobre la cuestión judía" (Rosenzweig, 1924, pp.24 y 29). Esta "Confesión" constituye un alegato a favor del idealismo kantiano como elemento unificador del idealismo alemán y el judaísmo ilustrado, rechazando el llamado de Treitschke a la construcción de una cultura alemana uniforme (Willey, 1978, pp.105-106). Cohen interpretó la exigencia de la unidad de cristianos y judíos en la nación alemana

como un intercambio recíproco en la construcción del espacio público del Estado, pero nunca como la urgencia de un bautismo político en la religión de la patria (Rosenzweig, 1924, p.30).

Cohen aprobó, así y todo, la participación de Alemania en la primera guerra mundial, y llegó a colaborar en la unidad nacional en ese período. En este sentido, fue importante su conferencia en la Sociedad Kant sobre la peculiaridad del espíritu alemán en el otoño de 1914. También volvió a ocupar, ya anciano, la cátedra de Marburg como profesor invitado en 1915 y 1916. Tampoco puede olvidarse su exhortación a los judíos de Estados Unidos a la piedad por Alemania como su segunda patria, porque en ella se habría originado la renovación espiritual del judaísmo, desde los tiempos de Mendelsohn. Pero, una vez desatada la guerra, se horrorizó por el antisemitismo creciente, palpable en medidas como el censo de los judíos y el nacionalismo exacerbado que colocaba a Alemania a una distancia espiritual infranqueable del Oeste de Europa (Rosenzweig, 1924, p.59; Willey, 1978, p.114).

La ética de Cohen puede ser considerada como un “metodismo” (al decir de Schwarzschild, 1981, p.VIII), por lo cual me propongo mostrar su crítica al nacionalismo en términos básicamente metodológicos, esto es, en el contexto de la deducción de la autoconciencia moral a partir de la persona jurídica de la cooperativa.

Cohen deduce el concepto de autoconciencia moral según el método trascendental, a partir de la persona jurídica de la cooperativa.

Esto supone la concepción de la ética como la lógica de las ciencias sociales, producto de la aplicación del método de deducción trascendental a la ciencia del derecho. En última instancia, la ética tiene como objeto de conocimiento a la acción, y entiende a la persona moral como el sujeto en tanto que estructurador de la norma de su propia acción. En esto se diferencia de la ciencia natural matemática, orientada al conocimiento de los objetos del ámbito externo a la conciencia (*Ethik*, pp.201-202 y 228; Guariglia, 1992, p.58).

El pensamiento busca la unidad de la conciencia, como la unidad del concepto del objeto natural. La voluntad pura, en cambio, tiene como horizonte la unificación del sujeto como autor y disponente de la acción, esto es, la unidad de la autoconciencia.

Por ello es que Cohen rechaza de plano el idealismo puramente teórico, que fundamenta a la ética con conceptos y métodos propios de las ciencias de la naturaleza.

Este es el caso de la teoría de Fichte, quien determina el concepto del yo como lo opuesto al no-yo, a la cosa en cuanto objeto de conocimiento. La relación con el objeto es completamente ajena al ámbito del yo y la persona, que es el del sujeto de la voluntad pura en tanto que se realiza en la acción.

El origen del yo, como la autoconciencia moral, se determina en base a la humanidad, como el no-yo. Pero el yo se relaciona con la humanidad y se constituye en persona moral a partir de una correlación en una posición de simetría con el otro. Cohen toma el concepto del otro de la religiosidad judaica, que recorre implícitamente toda la *Ethik* (Schwarzchild, 1981, pp.VIII-IX).

El otro no es el prójimo, porque el amor al prójimo se ordena a la expansión afectiva del yo hacia la compasión por el otro. Cohen rechaza las teorías fundadas en ideales de perfección del yo como un sujeto aislado del otro. Entre ellas están tanto la mística de Schopenhauer (que intenta la moralización del sujeto corporal), cuanto la teoría de Hermann de desarrollo e inhibición de impulsos o planteos de desarrollo moral a partir de la experiencia estética de la tragedia (por medio de la catarsis del miedo y la compasión despertados por los sufrimientos del héroe) (*Ethik*, pp.219-221).

Ni la religión ni la poesía pueden dar cuenta de la autoconciencia moral en tanto que orienta al sujeto a la acción, y esto está reservado sólo a la ciencia del derecho. Los sujetos de la acción legal se unifican sólo en orden a la realización de un contenido jurídico en la acción y no a la expansión individual de cada uno en su interacción con el otro. Por ello Cohen efectúa la crítica de la razón pura práctica demostrando que la razón pura práctica y la voluntad pura se efectúan en el derecho (*Ethik*, pp.224-226; Schwarzchild, 1981, p.XIII).

La figura legal a partir de la cual Cohen justifica la autoconciencia moral es la persona jurídica, como sujeto de derecho abstracto y ficcional respecto de la persona física e individual. Cohen considera que el concepto de persona jurídica por excelencia en el derecho romano es la fundación (*piae causae*), referida proritariamente a la posesión y usufructo de los bienes. En el derecho alemán sobresale entre las personas jurídicas la de la cooperativa (*Genossenschaft*), donde se da inmediatamente y de modo inmanente la relación con las personas (los camaradas, *Genossen*). Cohen prefiere partir de la persona jurídica de la cooperativa porque la autoconciencia consiste justamente en una correlación entre el yo y la humanidad a través del otro, de allí su universalidad moral.

La cooperativa se presenta en oposición a las metas y los intereses de la persona física. Los sujetos que entran en la relación legal de la cooperativa unifican sus voluntades individuales en una voluntad uniforme, producto de su acuerdo. La unidad de la voluntad de la persona jurídica de la cooperativa es el fundamento de su universalidad, porque es una voluntad ideal y representativa de los individuos que acuerdan y no constituye la mera suma de las voluntades de los cooperadores (*Ethik*, p.230).

Cohen demuestra la autoconciencia a partir de la cooperativa, no sin antes lidiar con su rival más poderoso, el concepto de la comunidad. La comunidad representaría la autoconciencia moral, en tanto que el yo se desarrollaría como persona moral en su ampliación afectiva al socializarse e integrarse en comunidades cada vez mayores y más abarcales, desde la familia hasta la patria. La comunidad sería una totalidad absoluta, análoga a la unidad de los objetos naturales (*Ethik*, p.238-239).

Contra la idea de comunidad, Cohen argumenta que, en última instancia, las comunidades integradoras en las que se expande el yo son personas jurídicas. Este es el caso del matrimonio, la familia y la patria. Cuando se las funda en el afecto, su carácter de personas jurídicas se oscurece y ya no representan claramente la persona moral.

La universalidad de la autoconciencia moral se ve opacada por la relatividad inherente a estas comunidades. La comunidad supone el entrelazamiento y la fusión entre los sujetos, y está expresada en la categoría de la cantidad, propia del ámbito de la multiplicidad y no de la universalidad. Estas comunidades no pueden ejemplificar la correlación entre el yo y el otro propia de la autoconciencia moral a causa de los conflictos constantes en que entran mutuamente. El concepto de la comunidad es un objeto de la ciencia natural y no puede fundamentar la autoconciencia moral, bajo pena de despojar a la ética de su objeto de conocimiento, que es la acción.

Frente a la relatividad de la comunidad, Cohen opone el concepto de Estado, en el sentido del socialismo democrático. El socialismo de Cohen tiene sus raíces en la exigencia de los profetas relativa a la unión del amor con la justicia hacia el extranjero y el desvalido (Rosenzweig, 1924, p. 25).

El Estado es una persona jurídica análoga a la cooperativa y constituye la instancia suprema donde se verifica la correlación del individuo con la humanidad; por eso podemos decir que es un ejemplo ético de la universalidad de la autoconciencia moral. El Estado no constituye una comunidad que subsuma al individuo, sino que es una ficción jurídica que opera como una persona artificial, que se relaciona con los sujetos en

tanto que tal. En este sentido, la propuesta de Cohen preserva la individualidad de la persona moral y no cae en el organicismo comunitario.

Para demostrar esto, Cohen debe despejar ante todo la objeción del anarquismo contra el Estado. Desde este punto de vista, el Estado es un mero instrumento de la protección del poder y los intereses de la clase dominante. Por esta razón, el Estado no podría unificar las voluntades de sus miembros en una voluntad uniforme y universal, toda vez que su legislación sería parcial o unilateral y excluyente de las voluntades opuestas a los intereses de los grupos hegemónicos.

Cohen responde diciendo que, del hecho de que históricamente el Estado haya representado los intereses unilaterales de un grupo no puede seguirse que no pueda representar la unidad de la autoconciencia en la voluntad estatal. El Estado es una entidad que se define por su capacidad de entrar en una relación jurídica y de guardar cierta buena fe y cierta fidelidad a los pactos y a la palabra dada. Esto significa que puede tomar en cuenta los intereses de todos los involucrados en las acciones legales que lo constituyen (*Ethik*, p.242).

La universalidad del Estado reclama la participación de las voluntades particulares de sus miembros porque utiliza el contrato como instrumento metodológico y supone la autoconciencia moral. Pero pareciera que también la rechaza porque la universalidad significa independencia de la particularidad. Este dilema es resuelto por Cohen por medio del concepto de la tarea.

La tarea es el contenido, la meta y el interés de la voluntad. Es el fundamento de la validez de la autoconciencia en su desarrollo como ficción del derecho estatal. La tarea es el desarrollo de la autoconciencia en el Estado, lo cual supone la correlación simétrica entre el yo y el otro como autores y disponentes de la acción legal.

En este sentido, la tarea tiene validez tanto para cada una de las voluntades que participan en la conformación de la voluntad universal y uniforme del Estado, como para esta última en tanto que producto y resultado. La unidad del Estado es la unidad de la voluntad de cada uno de sus miembros en su voluntad uniforme y universal. Por ello, cada voluntad particular debe ordenarse a la realización de la tarea de la autoconciencia en el Estado, e integrarse en su puesta en práctica en la ley (*Ethik*, pp.244-245).

El análogo de la unidad de los objetos de la naturaleza es la unidad de la voluntad del Estado, que no representa otra cosa que la unidad del sujeto de la autoconciencia, la

persona moral. De este modo, la ética es deducida y establecida paralelamente a la ciencia natural.

El contrato es el concepto jurídico fundamental, toda vez que toda acción legal puede ser interpretada como un contrato. El contrato no es otra cosa que la forma universal del derecho. Dado que el Estado se basa en el derecho, utiliza al contrato como instrumento metodológico. El contrato representa un progreso notable para la autoconciencia moral porque es una ilocución, una pretensión legal que yo elevo al otro. Esta pretensión es una prescripción de acciones a realizar, cuya falta de cumplimiento es reclamable judicialmente (Ferraro, 2000, p. 95).

De este modo, el otro deja de ser un extraño para el yo, y ya no presenta a la autoconciencia el desafío de alterar su identidad por la recepción de un extraño. La ilocución legal del contrato convierte al otro en un tú, por eso postula la correlación entre ambos como un conjunto, de modo tal que “yo no puedo decir tú sin relacionarte a ti conmigo, sin unirme en esta relación con el yo” (*Ethik*, p. 249).

La tarea de la unidad del yo y el tú en una voluntad común es la tarea de la autoconciencia. La tarea se realiza en el contrato, condición necesaria y suficiente para la ejecución de la autoconciencia. En la tarea se funda la competencia del Estado para elaborar leyes y prescripciones, para utilizar el poder y aplicar la coacción.

Pero cuando se funda el Estado en el pueblo, se está rechazando al mismo tiempo a la tarea de la autoconciencia en la voluntad estatal. Este ha sido el intento de Savigny y la escuela histórica del derecho, consistente en pensar al sujeto como miembro de un pueblo involuntariamente y desde su nacimiento y desde allí recién como miembro de un Estado.

Savigny entiende que el contrato es el instrumento metodológico del derecho pero, paradójicamente, el Estado nace del espíritu del pueblo de cada época y comunidad. La ventaja que presentaría el pueblo sobre el contrato es que, mientras que este necesita del acuerdo azaroso de las voluntades individuales, la pertenencia a un pueblo es un hecho objetivo y necesario. Por lo tanto, el Estado no sería más que la presencia de un pueblo en una forma legal determinada (Savigny, 1814, pp. 203-207).

El criterio decisivo para el rechazo de la fundamentación del Estado en los pueblos particulares es, nuevamente, la demarcación metodológica entre la ética y la ciencia natural. Cohen sostiene que tanto Savigny como Fichte y Lasalle exponen

concepciones materialistas de la ética, porque utilizan conceptos lógicos o naturales (el espíritu del pueblo) para resolver problemas éticos tales como el del fundamento del derecho y el Estado (que representan la realización de la autoconciencia en la acción). El patriotismo niega la realidad ética del Estado en nombre de la comunidad absoluta del pueblo, cayendo en un tipo de barbarie o anarquía. El pueblo deja de ser un medio para construir la unidad del Estado y se convierte en un fin en sí mismo.

El auténtico sentimiento moral hacia la patria tiene como última meta la realización de la tarea de la autoconciencia en el Estado. Cohen considera que este es el único camino viable para que el Estado deje de ser una abstracción y de lugar a la intensidad del sentimiento nacional (*Ethik*, p. 257).

De este modo, Cohen ha dado una respuesta concluyente al desafío lanzado por el nacionalismo. Su propuesta incluye y subsume la exigencia de construir la unidad nacional y defender su integridad en el marco más amplio de la constitución del Estado democrático de derecho. La capacidad que tiene el Estado para la universalidad tiene dos implicaciones para el problema del nacionalismo.

En el interior del Estado, el universalismo moral implica el trato de todos los ciudadanos con igual respeto y consideración, tengan la concepción de la vida buena que tengan o pertenezcan a cualquier tradición que sea. Es fácil ver cuán duro es el golpe que Cohen asesta contra la homogeneización de las formas de vida en la cultura oficial de la patria, y la consiguiente exclusión del judaísmo en su Alemania contemporánea. El antisemitismo quedaba rechazado de plano en su concepción del Estado como persona jurídica y como tarea de la autoconciencia que reclama, consecuentemente, el concurso de todas las voluntades particulares de los ciudadanos.

En segundo lugar, la idea del Estado limita el afán expansionista del nacionalismo, porque es una persona jurídica relacionada con la universalidad de la humanidad en los demás Estados en el marco de una legislación internacional.

BIBLIOGRAFÍA

Cohen, Hermann, (1907), *Ethik des reinen Willens*, zweite revidierte Auflage, Berlin, Bruno Cassirer.

Ferraro, A., E., (2000), *La ética del positivismo jurídico*, Bs. As., EUDEBA.

Guariglia, O., (1992), "Neokantismo", en: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. II: *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, pp.53-72.

Hobsbawn, E., (2001), *La era del imperio*, Buenos Aires, Crítica, Grupo Editorial Planeta.

Savigny, F. K. v., (1814), *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg. Cito por la traducción inglesa de H. S. Reiss, en: (1954), *The Political Thought of the German Romantics 1793-1815*, New York, Barnes & Noble.

Rosenzweig, F., (1924), "Introducción a los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen"; en: (1998), (Reyes Mate, Mardones, Beltrán, comp.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras. Traducción de Miguel García-Baró, pp.13-64.

Schwarzchild, S., (1981), "Introduction", en: Cohen, H., (1981), *Ethik des reinen Willens, Werke*, Tomo VII, 2º parte, ed. Helmut Holzhey, Hildesheim, New York, Georg Olms, Zürich, pp.VII-XXV.

Wiley, Th. E., (1978), *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press.